

# **L'aliénation d'une tradition juive en Jean 7 : 22s. :**

## **essai de lecture « épichronique »**

---

Peter J. TOMSON

Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid, Brussel

Cette étude a un double focus, l'un sur un élément de tradition juive concernant le sabbat préservé en Jn 7 : 22s., l'autre sur le texte de l'évangile et son message à ce sujet. Ceci implique une approche sous deux angles. L'intérêt porté à la tradition juive et à l'évolution du concept du sabbat exige une approche comparative voire historique. Et l'intérêt porté au message de l'évangile présuppose qu'on apprécie ce texte dans sa totalité finale. Pour reprendre une terminologie qui s'impose dans ce contexte : le focus sur la tradition juive exige une lecture diachronique ; celui sur l'évangile, une lecture synchronique. Sur le plan méthodologique, néanmoins, on ne peut pas se contenter de l'une ou l'autre des deux approches et il sera nécessaire de combiner les deux manières de voir.

On va commencer par une lecture synchronique en élucidant la manière dont l'évangéliste parle du sabbat dans notre passage et à travers son évangile. Ensuite, dans une perspective diachronique – ou plus exactement, dans l'approche « traditio-critique » qui fait partie de la classique « critique historique » – nous allons étudier l'élément de tradition juive en Jn 7 : 22s., qui en fait est un *midrash* halakhique (argument scripturaire dans le domaine de la loi juive) dans les formes variées où on le

trouve dans la littérature rabbinique. Dans la troisième partie, nous ferons la synthèse en nous représentant simultanément les différents stades que l'évangile a pu parcourir et les sens qu'a pu avoir ce *midrash* halakhique à chaque stade.

J'aimerais appeler une telle lecture « épichronique », c'est-à-dire qui, à chaque point de la trajectoire diachronique qu'elle parcourt, intègre un regard synchronique, ou, en se tenant à l'autre dimension, qui, à chaque point de la lecture synchronique qu'elle exécute, intègre une analyse diachronique. Aussi ne sera-t-il ni avisé ni possible de faire une lecture tout à fait synchronique dans un cas ou purement diachronique dans l'autre. J'estime que le regard diachronique est incomplet sans connaissance de l'intention du texte final, tandis que la lecture synchronique s'aiguise en prenant conscience des « irrutions » diachroniques.

## 1. Lecture « synchronique »: le sabbat dans Jean 5, 7 et 9

Le sabbat figure dans quatre passages de Jean<sup>1</sup>. À part le récit de la mort et de la résurrection de Jésus<sup>2</sup>, où le sabbat est un élément marginal et que nous laisserons donc de côté, le sabbat constitue le sujet central des deux récits de guérison en Jn 5 et 9 et de la discussion avec les Juifs au chapitre 7 qui est liée à ces récits.

Au chapitre 5, Jésus guérit un homme qui avait été paralysé pendant 38 ans. Après quoi, sans relation aucune avec la guérison, Jésus lui commande : « Lève-toi, prends ton grabat (κράβαττον) et marche » ; la raison n'en est pas évidente. À ce moment-là, le narrateur intervient dans son récit et nous informe : « ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ », « or c'était le sabbat, ce

---

<sup>1</sup> A remarquer la lecture attentive des passages johanniques sur le sabbat dans DOERING L., 1999, *Sabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen : Mohr Siebeck [TSAJ 78], pp. 468-476.

<sup>2</sup> Jn 19 : 31 (2x) ; 20 ; 1-19.

jour-là » (5 : 9)<sup>3</sup>. Puis il continue et raconte : « Les Juifs dirent à celui qui venait d'être guéri: C'est le sabbat, il ne t'est pas permis de porter ton grabat. ». Mais l'homme dit qu'il agit sur l'ordre de celui qui l'a guéri. Les Juifs demandent donc à l'homme qui lui a donné cet ordre. Il ne le sait pas, mais ensuite il reconnaît Jésus dans le temple et va le dire aux Juifs. Entendons la suite in extenso :

καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ. ὁ δὲ Ἰησοὺς ἀπεκρίνατο αὐτοῖς, Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὼ ἐργάζομαι. διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυνεν τὸ σάββατον ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.

*C'est pourquoi les Juifs persécutaient Jésus : parce qu'il faisait ces choses-là le jour du sabbat. Mais Jésus répondit : Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi. Aussi les Juifs n'en cherchaient que davantage à le tuer, puisque, non content de violer le sabbat, il appelait encore Dieu son propre Père, se faisant égal à Dieu. (Jn 5 : 16-18)*

Beaucoup dépend ici de la manière dont on traduit ce verbe « λύειν » : « violer », ou, bien plus radicalement, « abolir » le sabbat<sup>4</sup>. Certains disent qu'en principe, les

<sup>3</sup> Les traductions utilisées sont la Bible de Jérusalem (BJ) et la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB), avec des modifications exigées par le contexte.

<sup>4</sup> BJ, TOB et LS (Louis Segond) traduisent « violer » ; voir la prochaine note. En 7 : 23, BJ traduit « ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος » par « pour que ne soit pas enfreinte la Loi » ; TOB : « sans [!] que la Loi (...) soit violée » ; LS : « afin que la loi (...) ne soit pas violée ». En 10 : 35, à propos de l'Écriture, BJ traduit « récuser », TOB « violer » et LS « anéantir ». A propos du temple en Jn 2 : 19 tous les trois, remarquablement, traduisent « abolir », mais DANKER F.W. (ed), 2000, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3ème éd., (basé sur W.

deux sens sont possibles et que le contexte doit décider<sup>5</sup>. Pour les Juifs, le fait difficile est que Jésus a commandé à l'homme guéri d'emporter son grabat sans nécessité évidente, et donc avec l'intention apparente d'« abolir » le sabbat. La réponse de Jésus énerve les Juifs au point de vouloir le tuer.

Or le thème même selon lequel les Juifs « cherchaient à tuer » Jésus (ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτείνειν) tisse le lien avec le chapitre 7<sup>6</sup>. En 7 : 1 l'évangéliste dit, avec sa monotonie caractéristique : « Jésus (...) ne désirait pas circuler en Judée<sup>7</sup>, parce que les Juifs cherchaient à le tuer (ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνειν) ». Néanmoins Jésus prend la route de Jérusalem, et une fois arrivé là, il demande : « Pourquoi cherchez-vous à me tuer ? » ; et la foule de répondre : « Tu as un démon ! Qui cherche à te tuer ? » (Jean 7 : 19s.). Jusqu'ici, il n'a été question que de la violation du sabbat comme raison de

---

BAUER's *Wörterbuch*, 6ème édition) University of Chicago Press : « destroy » (voir aussi la note suivante).

<sup>5</sup> DOERING L., 1999, *op. cit.*, pp. 471s., citant BACK S.-O., 1995, *Jesus of Nazareth and the Sabbath Commandment*, Åbo akademisk förlag, p. 154, mais optant pour « violer » en 5 : 18 en vue du parallèle avec 5 : 16 (ὅτι ταῦτα ἐποίεν // ὅτι ἔλυνεν), ainsi qu'en 7 : 23 (« gebrochen »), sans discussion cette fois-ci. Mais ταῦτα ἐποίει au v. 16 semble ramener au commandement d'emporter le grabat, voir vv. 11s., non pas à la guérison (voir aussi *infra*, sur la citation de Mc 2 : 9). Danker propose « abolish » en Jn 5 : 18 ; 7 : 23 et 10 : 35 ; ainsi BAUER W., 1933, *Das Johannesevangelium*, Tübingen : Mohr Siebeck, [Handb z NT 6], pp. 82, 111. Pour ce sens, on pensera de Mt 5 : 17 : « καταλῦσαι / πληρῶσαι (la loi) », cf. le rabbinique כִּי־יִסַּד / כִּי־יִסַּד ; et à Mt 16 : 19 ; 18 : 19 : « λῦειν / δέειν », cf. « אָסַר / הִתִּיר » ; voir STRACK-BILLERBECK, vol. 1, pp. 241, 738 ; cf DANKER F.W. (ed), 2000, *op. cit.*, s.v. « δέω », pt. 4.

<sup>6</sup> Cf. BAUER W., 1933, *op. cit.*, p. 110.

<sup>7</sup> La BJ, « il n'avait pas pouvoir de circuler », semble être un peu forcée (pour ce sens, qui vient avec une négation, cf. dictionnaire LIDDELL-SCOTT-JONES, « ἔθελω », 2.).

le tuer, ce qui renvoie clairement au chap. 5. Le même langage revient d'ailleurs au très polémique chap. 8<sup>8</sup>.

C'est ainsi que nous arrivons à notre passage :

οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος, Δαιμόνιον ἔχεις· τίς σε ζητεῖ ἀποκτεῖναι; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. διὰ τοῦτο Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν – οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων – καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἐμοὶ χολᾷτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγίη ἐποίησα ἐν σαββάτῳ;

*Moïse ne vous a-t-il pas donné la Loi ? Et aucun de vous ne la pratique, la Loi ! Pourquoi cherchez-vous à me tuer ? La foule répondit : Tu as un démon. Qui cherche à te tuer ? Jésus leur répondit : Pour une seule œuvre que j'ai faite, vous voilà tous étonnés.*

*Moïse vous a donné la circoncision – non qu'elle vienne de Moïse mais des patriarches – et, le jour du sabbat, vous la pratiquez sur un homme. Alors, un homme reçoit la circoncision, le jour du sabbat, pour que la Loi de Moïse ne soit pas abolie<sup>9</sup>, et vous vous indignez contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du Sabbat ? (Jean 7 : 19-23)*

La « seule œuvre » de Jésus est évidemment sa guérison du paralytique. Ce qui n'a pas été fait au chapitre 5 se fait ici : Jésus donne à la foule un argument positif pour sa guérison le jour du sabbat. Parce que Dieu

<sup>8</sup> Jn 8 : 37 « Vous êtes la descendance d'Abraham, je le sais; mais parce que ma parole ne pénètre pas en vous, vous cherchez à me tuer (ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι) » ; 8 : 40 « Vous cherchez maintenant à me tuer (νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι), moi qui vous ai dit la vérité que j'ai entendue auprès de Dieu; cela Abraham ne l'a pas fait ».

<sup>9</sup> Voir *supra* nn. 4-5.

« œuvre », lui aussi. La circoncision se pratique même le sabbat pour que la loi ne soit pas « abolie » – car c'est évidemment ainsi qu'il faut traduire ici. Dans l'autre chapitre, Jésus donne un argument *négatif* : il ne doit pas observer le sabbat. De plus, le chapitre comporte un élément qui ne revient pas au chapitre 7 : le commandement de porter le grabat, qui enrage les Juifs d'autant plus. Le fait que cet incident n'est pas mentionné dans notre passage est étonnant et donnera raison à un questionnement diachronique.

Suit le chapitre 8 que nous avons déjà effleuré. Il consiste en longues « disputations » avec les Juifs. Jésus est « plus grand qu'Abraham », mais les Juifs veulent le tuer ; c'est pourquoi ils n'ont vraiment pas Abraham pour père comme ils le prétendent, mais le diable<sup>10</sup>.

Le quatrième passage sur le sabbat est la guérison de l'homme qui était « aveugle de naissance » (9 : 1). Ici le problème n'est ni une guérison sans urgence le jour du sabbat, ni un autre acte prohibé. Le problème est que Jésus ne guérit pas, selon son habitude, avec un seul mot ou une simple imposition des mains, mais en préparant une « boue » en guise de médicament – geste exceptionnel dans les évangiles. Et l'évangéliste d'expliquer une fois de plus à ses lecteurs : « Or c'était sabbat, le jour où Jésus avait fait de la boue » (ἦν δὲ σάββατον ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, 9 : 14). La formulation est presque identique à celle du chapitre 5 et, dans les deux cas, l'évangéliste ne nous donne cette information qu'une fois la guérison faite, en guise de remarque explicative de la part du metteur en scène. Ce sont deux des apartés qui caractérisent l'évangile et qui mettent en évidence l'évangéliste et sa connaissance intime de l'histoire qu'il raconte et de ses protagonistes, y compris Jésus.

Il y a davantage de parallèles entre les deux récits de guérison le jour du sabbat. Avant la préparation de la boue, il y a une petite discussion avec les disciples où Jésus

---

<sup>10</sup> Jn 8 : 31, 44, 58.

dit : « Tant qu'il fait jour, il nous faut œuvrer les œuvres de celui qui m'a envoyé » (ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με, 9 : 4). Ceci rappelle l'argument de Jésus en Jn 5 : « mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi » (ὥς ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὼν ἐργάζομαι, 5 : 17)<sup>11</sup>. Aussi, dans les deux récits, il suit une interrogation dans laquelle il s'avère que l'homme guéri ne connaît pas Jésus et ne sait pas où il est (9 : 11s. ; 5 : 13). Cette ignorance sert le motif de l'identité cachée de Jésus.

À la différence de Jean 5 : 7 et 8, le thème de l'exécution de Jésus ne revient pas au chapitre 9 ; il fera de nouveau surface aux chapitres suivants<sup>12</sup>. Ce que nous entendons au chapitre 9, est que « déjà les Juifs étaient convenus que, si quelqu'un reconnaissait Jésus pour le Christ, il serait exclu de la synagogue » (9 : 22). Telle est la traduction habituelle. Il est pourtant plus probable que l'expression « ἀποσυνάγωγος γένεσθαι » signifie « être mis hors de la communauté », dans la mesure où le terme « συναγωγή » ne désigne pas la « synagogue » post-médiévale – la communauté cultuelle ou le bâtiment même où elle se réunit –, mais la communauté juive au sens large qu'elle avait dans l'Antiquité<sup>13</sup>. En effet, ceux qui croient en Christ seront « excommuniés ».

Clairement, la chronologie n'est pas le premier souci de l'évangéliste, ou pour le dire avec plus de respect : il est témoin d'un drame cosmique qui surpasse les limites

<sup>11</sup> Cf. les observations à propos de cet « ἐργάζεσθαι » dans des sources gréco-juives : DOERING L., 1999, *op. cit.*, pp. 470s.

<sup>12</sup> Jn 10 : 31, « les Juifs apportèrent des pierres pour le lapider » ; 11 : 8, « Rabbi, les Juifs cherchent à te lapider » ; 11 : 47, 53, « les grands prêtres et les Pharisiens (...) résolurent de le tuer ».

<sup>13</sup> Plus d'élaboration dans TOMSON P.J., 2003, « The Wars against Rome, the Rise of Rabbinic Judaism and of Apostolic Gentile Christianity, and the Judaeo-Christians: Elements for a Synthesis », in P.J. TOMSON & D. LAMBERS-PETRY eds, *The Image of the Judaeo-Christians in Early Jewish and Christian Literature*, Tübingen : Mohr Siebeck, [WUNT 158], pp. 1-31, stt. 16s.

de la pensée humaine. Il n'y a d'ailleurs pas que la chronologie qui « craque » dans le récit. C'est aussi le cas de la logique linéaire. Une lecture synchronique ne devrait pas être aveugle à ces observations ; une fois de plus elle pourrait se faire aider d'un regard diachronique pour mieux accomplir son travail propre : prendre l'intention de l'évangéliste au sérieux. En Jn 5 : 18, l'évangéliste dit que Jésus « viole » ou « abolit » le sabbat parce que lui et ses adeptes doivent « œuvrer » le sabbat comme Dieu lui-même. Pour les Juifs, Jésus compromet la loi juive, attitude qui donne une raison de le tuer et de persécuter ses fidèles. Voilà le drame cosmique. Comme on le sait, ce drame se résume dans le prologue – autre élément caractéristique de cet évangile – dont la voix renoue avec les apartés de l'évangéliste. Dans ce grand hymne au Logos divin descendant dans le monde des humains, nous entendons :

*Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde, illumine tout homme. Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu. Il est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas accueilli.*  
(Jn 1 : 9-11)

## **2. Lecture diachronique : le *midrash* halakhique en Jn 7:22s.**

Pour le regard diachronique, le fait qu'en Jn 7 : 23 Jésus dise que la loi « ne doit être abolie (λυθῆν) », alors qu'en 5 : 18 l'évangéliste constate que Jésus « viole » ou « abolit (ἔλυνεν) le sabbat<sup>14</sup> », présente un contraste intéressant et un point de départ utile pour l'analyse. Dans le conflit avec les Juifs qui parcourt l'évangile d'un bout à l'autre, la loi est typiquement placée du côté des Juifs. Jésus leur dit dans notre passage même : « Moïse vous a donné la loi » (7 : 19). Ailleurs, il peut leur rappeler

---

<sup>14</sup> Le contraste a été signalé par BACK S.-O., 1995, *op. cit.*, p. 154 ; BORG P., 1991, "The Sabbath Controversy in John 5:1-18 and Analogous Controversy reflected in Philo's writings", *Studia Philonica Annual* n° 3, pp. 212s.



que « dans *votre* loi, il est écrit (...) » (8 : 17 ; 10 : 34), comme il avertit ses disciples : « Dans *leur* loi, il est écrit (...) » (15 : 25). Encore, dans le dénouement du drame cosmique, « les Juifs » disent à Pilate : « *Nous* avons une Loi et d'après cette Loi, il doit mourir » (19 : 7). Il faut ajouter que la peine de mort pour une enfreinte au sabbat est exceptionnelle dans le judaïsme, même dans la période du Second Temple, même chez les plus stricts, les Esséniens<sup>15</sup>.

Il est important pour nous qu'il y ait des exceptions dans l'évangile, comme en Jn 1 : 45 où Philippe dit à Nathanaël qu'il a trouvé « celui dont Moïse a écrit dans la loi ». De fait, ce récit de la vocation des disciples (1 : 35-51) ne porte en rien les traces du conflit avec les Juifs et au contraire montre beaucoup de traits judéo-chrétiens<sup>16</sup>. Ceci nous donne à soupçonner que ce que je considère comme la refonte anti-juive de l'évangile n'a pas été totale et a laissé des restants isolés de l'évangile judéo-chrétien antérieur intacts.

Quand on se représente l'évolution du christianisme primitif, en toute logique ce qui a commencé comme une

---

<sup>15</sup> On le trouve uniquement dans le *Livre des Jubilées*, début et fin ; autrement, on comprend la peine biblique d' Ex 31 : 15 ; 35 : 2 ; Nb 15 : 35, comme « כרת », « mort par la main du Ciel » ; cf. DOERING L., 1999, *op. cit.*, pp. 68s. La « décision » des (Hérodiens et) Pharisiens (!) en Mc 3 : 6 et Mt 12 : 14 est également improbable historiquement.

<sup>16</sup> Cette section est circonscrite dans un pareil sens par DODD C.H., 1963, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, pp. 302-312 ; BROWN R.E., 1979, *The Community of the Beloved Disciple*, London : Chapman, p. 27 ; et par les autres chercheurs que cite BROWN R.E., 1979, *op. cit.*, n. 36 : J.L. MARTYN, R.T. FORTNA, W. NICOL, ET P.J. ACHTEMEIER. Pour l'utilisation remarquable du nom « Israël » dans ce contexte voir TOMSON P.J., « "Jews" in the Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics and Some New Testament Apocrypha », in R. BIERINGER *et al.*, 2001, *op. cit.*, pp. 318s.

des multiples « sectes » du judaïsme (Ac 24 : 5 ; 28 : 22<sup>17</sup>), aboutira à la religion non juive voire antijuive des Pères de l'Église, en plus des différentes mouvances judéo-chrétiennes dont on sait si peu. Les événements d'après 70 doivent avoir fortement influencé ce développement, surtout cette « excommunication » des chrétiens dont le quatrième évangile est le plus ancien témoignage et qui doit être rapporté à la fameuse *birkat ha-minim* décrétée par Rabban Gamaliel le Jeune en 100 environ<sup>18</sup>. Dans cette trajectoire, Jn 1 : 35-51 peut être considéré comme un fragment ancien préservé dans l'évangile qui, en son texte final, reflète un conflit total avec la communauté juive<sup>19</sup>.

De même, Jean 7 : 22s. peut être considéré comme un fragment ancien. D'abord, il implique que la loi juive doit être respectée ; ensuite, l'argument par l'analogie avec la circoncision rappelle les arguments dans les synoptiques par l'analogie avec le soin des animaux (Mt 12 : 11s. ; Lc 13 : 15s. ; 14 : 5)<sup>20</sup>. Or cette hypothèse est confirmée – fait exceptionnel – par une source externe : un *midrash* rabbinique qui argumente la prééminence qu'a la protection de la vie humaine sur le *shabbat* par analogie avec la circoncision, ce qui recoupe exactement l'argument de Jn 7 : 22s.

---

<sup>17</sup> À côté des Sadducéens (Ac 5 : 17 ; FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives* XIII 293 et XX 199) et Pharisiens (Ac 15 : 5 ; 26 : 5 ; Josèphe, *Ant.* XIII 288 ; *Vie* XII 191, 197). Pour les « trois sectes » comprenant non pas les chrétiens mais les Esséniens, qui ne sont pas mentionnés dans le Nouveau Testament, voir Josèphe, *Ant.* XIII 171 ; *Vie* X ; cf. *Guerre* II 119 ; *Ant.* XVIII 11.

<sup>18</sup> TOMSON P.J., 2003, *art. cit.*, pp. 8-18. Voir aussi l'intéressante étude de JAFFE D., 2005, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme : Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique du Ier-IIème siècle*, Paris : Cerf.

<sup>19</sup> L'idée générale a été bien établie par MARTYN J.-L., 1979, édition révisée et élargie de 1968, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville : Abingdon ; BROWN R.E., 1979, *op. cit.*

<sup>20</sup> De même BORG P., 1991, *op. cit.*, p. 213.

Nous étudierons d'abord le *midrash*. Ce faisant, nous allons voir comment, dans cette mise par écrit d'une tradition orale qu'est la littérature rabbinique, une même unité de tradition peut se faire jour en différentes mutations formelles, sans qu'on puisse facilement démontrer l'existence d'une version primaire ou « originale ». Ce type de jeu n'est pas inconnu des néotestamentaires, pour autant qu'ils se soient familiarisés avec l'étude des évangiles, où l'on a également affaire à une tradition orale et multiforme cristallisée dans diverses versions écrites comprenant des unités identiques dans des formes différentes<sup>21</sup>. Dans le cas qui nous occupe ici, nous pourrions néanmoins tirer une conclusion prudente quant à l'occurrence la plus ancienne du *midrash* de la circoncision.

Notre *midrash* est transmis en deux formes principales. L'une fait partie d'un bref récit dans la *Mekhilta de-R. Yishmaël*. Trois sages, que la tradition date de la troisième génération des *Tannaïm* et donc au début du II<sup>e</sup> siècle, sont en route, à savoir R. Yishmaël, R. Elazar ben Azarya, et R. Akiva. Deux élèves les suivent, et la question se pose de savoir comment on peut « prouver » sur base de l'Écriture que la préservation de la vie humaine a prééminence sur le *shabbat*. À ce récit, les rédacteurs de la péricope ou du texte ont ajouté trois opinions d'une génération plus tardive, celles de R. Yossi ha-Guelili, R. Shimon ben Menasya, et R. Natan, environ fin II<sup>e</sup> siècle. Nous ferons un peu d'injustice au texte et ne citerons que les opinions de R. Elazar, R. Shimon ben Menasya et R. Natan :

---

<sup>21</sup> C'est l'intuition tout à fait correcte de GERHARDSSON B., 1961, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala : Almqvist & Wiksell [Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 22], réimpr. 1998 avec avant-propos de J. NEUSNER, Grand Rapids : Eerdmans, qui reprend le début de la critique de Bultmann et de ses collègues.

כבר היה רבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא  
 מהלכין בדרך, ולוי הסדר [הסרד] ורבי ישמעאל בנו של רבי  
 אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך אחריהם, ונשאלה שאלה זו  
 בפניהם : מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת ?  
 נענה רבי ישמעאל ואמר : ...  
 נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר : מה מילה שאינה אלא אחד  
 מאיבריו של אדם דוחה שבת, קל וחומר לשאר כל גופו !  
 אמרו לו : ממקום שבאת, מה להלן בודאי אף כאן בודאי.  
 רבי עקיבא אומר , ...  
 רבי יוסי הגלילי אומר , ...  
 רבי שמעון בן מנסיא אומר, הרי הוא אומר, ושמרתם את  
 השבת כי קדש היא לכם, לכם שבת מסורה, ואי אתם מסורין  
 לשבת .  
 רבי נתן אומר, הרי הוא אומר, ושמרו בני ישראל את השבת  
 לעשות את השבת לדורותם, חלל עליו שבת אחת, כדי  
 שישמור שבתות הרבה.

*Une fois, R. Yishmaël, R. Elazar ben Azarya et R. Akiva  
 étant en route, et Lévi le Faiseur de filets<sup>22</sup> et R. Yishmaël le  
 fils de R. Elazar ben Azaryah venant à leur suite, la  
 question se posa devant eux : C'est sur quelle base que la  
 protection de la vie repousse le shabbat ?*

*R. Yishmaël prit la parole et dit...*

*R. Elazar ben Azarya prit la parole et dit : Comme la  
 circoncision qui n'affecte qu'un seul des membres de  
 l'homme repousse le shabbat, à plus forte raison quand il  
 s'agit de son corps entier.*

*On lui dit : Si c'est sur cette base, il devrait s'agir d'une  
 nécessité évidente dans cette situation-ci comme dans celle-  
 là.*

*R. Akiva dit: ...*

*R. Yossi ha-Ghelili dit...*

<sup>22</sup> Voir l'édition Horovitz-Rabin, apparat critique *ad loc.* : la variante reçue, « הסרד », « le Tailleur », est douteuse devant la version « הסרד » de l'*Aruch* et du manuscrit [ms.] Munich du *Bavli*.

R. Shimon ben Menasya dit : Voilà, il dit : Vous garderez le shabbat car il est saint pour vous (Ex 31,14) – c'est à vous que le shabbat fut livré, et non pas vous au shabbat.<sup>23</sup>

R. Natan dit : Voilà, il dit: Les Israélites garderont le shabbat, en observant le shabbat dans leurs générations (Ex 31,16) – qu'on viole un shabbat pour (la vie d')un homme, afin qu'il puisse en observer beaucoup.

(Mekhilta de-R. Yishmaël, ki tissa 1, éd. Horovitz-Rabin pp. 340s.<sup>24</sup>)

L'opinion de R. Elazar ben Azarya, celle qui nous intéresse le plus, est placée entre celles de R. Yishmaël, père-fondateur du *midrash* parmi les *Tannaïm*, et R. Akiva, son partenaire-adversaire, réputé grand innovateur dans le *midrash* comme dans la *halakha*. Il est remarquable que l'opinion de R. Akiva soit précédée d'une objection contre l'argument de R. Elazar. On peut soupçonner dès maintenant que cette objection qu'« on » lui fait, est également celle de R. Akiva.

L'argument de R. Elazar établit une analogie entre le soin du malade et la circoncision avec un charme direct, mais il peut être compris à différents niveaux sur base de divers éléments<sup>25</sup>. Compris tout simplement,<sup>26</sup> dans les

---

<sup>23</sup> Dans le parallèle en *b.Yoma* 85b, le *dictum* est attribué à R. Yonatan ben Yossef, alors que le *midrash* de R. Natan qui suit dans la *Mekhilta* est attribué à R. Shimon ben Menasya (cette dernière attribution également en *Tanhouma Buber* 8 : 91a).

<sup>24</sup> Autre version du récit en *b.Yoma* 85a-b, citant notamment l'opinion de R. Akiva en deuxième lieu, après R. Yishmaël (cf. *infra* n. 37). Le *midrash* de R. Elazar / Eliézer (cf. *infra* n. 32) est cité séparément en *b.Shabbat* 132a ; *Tanhouma Yitro* 8 : 95a ; *Tanhouma Buber Vayashev* 8 : 91a.

<sup>25</sup> Cf. les délibérations de LIEBERMAN S., 1962, *Tosefta ki-fshutah : A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, vol. 3, *Order Mo'ed*, New York : JTS (en hébreu), pp. 261s., à propos du parallèle dans la *Tosefta* et des commentaires y afférents.

deux cas il s'agit d'un traitement corporel, et si déjà le « traitement » d'un si petit membre repousse le grand *shabbat*, d'autant plus le traitement du corps entier ! On sait que la circoncision se fait le huitième jour depuis le commandement à Abraham (Gn 17 : 12), et que dans le récit biblique même, ce commandement précède celui du sabbat par au moins quatre générations (Ex 16) – comme le rappelle l'évangéliste même (Jn 7 : 22). Mais alors intervient l'objection contre R. Elazar, qui est d'une densité extrême et dont les termes ne sont pas du tout clairs. A propos de la protection de la vie, il devrait s'agir d'un « cas certain », comme dans le cas de la circoncision. On peut comprendre : il faut absolument circoncire le huitième jour, même si cela tombe un *shabbat*, mais pour un malade, on pourrait peut-être attendre un jour. Pour l'auteur de l'objection, cette analogie ne tient pas. Il a besoin de démontrer la nécessité de traiter le malade le *shabbat*, même si le danger mortel est purement théorique<sup>27</sup>.

Dans le cadre de cet article il convient de signaler que les deux derniers arguments que cite la *Mekhilta* sont proches de la mentalité de Jésus. Le *midrash* de R. Shimon ben Menasya ressemble par sa forme et son contenu au proverbe de Jésus en Mc 2 : 27 : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat »<sup>28</sup>. Par ailleurs,

---

<sup>26</sup> De même aussi dans les deux *Tanhouma* (voir n. 24). DOERING L., 1999, *op. cit.*, p. 473, le comprend depuis la version plus explicite de la *Tosefta* et explique que dans les deux cas, circoncision et soin du malade, il s'agit du « salut » – du danger de la mort pour le malade et de l'extirpation pour le père de l'enfant – ce qui est possible mais pas contraignant.

<sup>27</sup> Certains commentaires comprennent l'objection à rebours et avancent le cas des bébés nés au crépuscule précédant ou suivant le *shabbat*, par rapport à qui il n'est donc pas sûr que le huitième jour soit le *shabbat* suivant, ou encore des bébés androgynes, dont il n'est pas clair qu'ils soient mâles et, dès lors, qu'ils doivent être circoncis. Cf. LIEBERMAN S., 1962, *op. cit.*, pp. 261s. et voir *m. Shab.* 19 : 3 ; *b. Shab.* 135a.

<sup>28</sup> Cf. *supra* n. 23 pour l'attribution. Le proverbe n'est pas repris dans les parallèles en Mt 12 : 8 et Lc 6 : 5 – peut-être

l'argument de R. Natan, selon lequel on viole un *shabbat* pour pouvoir en observer beaucoup, est fort proche d'une phrase de Jn 7, comme nous allons le voir.

La deuxième forme principale de notre *midrash* se trouve dans la *Tosefta*. Il ne s'agit pas d'un contexte narratif, mais d'un développement plutôt didactique qui commence et se termine par une introduction et une conclusion générales<sup>29</sup>. Dans la série d'arguments qu'on présente, le deuxième utilise également l'analogie avec la circoncision, et, comme dans la *Mekhilta*, elle est réfutée et suivie de l'opinion de R. Akiva.<sup>30</sup> Mais ici le premier argument est celui de R. Yossi<sup>31</sup>, élève de R. Akiva du milieu du II<sup>e</sup> siècle, et selon les principaux témoins textuels de la *Tosefta* l'argument par analogie avec la circoncision n'est pas attribué à R. Elazar mais à R. Eliézer<sup>32</sup>. Cela n'importe pas grand-chose pour la datation : R. Elazar ben Azarya et R. Eliézer ben Hyrcanus appartiennent tous les deux à la deuxième génération des *Tannaïm* qui précédait R. Akiva.

---

à cause du contraste qu'on percevait avec l'affirmation christologique qui suit.

<sup>29</sup> *T.Shab.* 1 : 11 : « מפקחין על ספק נפש בשבת, והזריז הרי זה משובח... », « On protège la vie humaine (même) en des cas douteux le *shabbat*, et plus on prend des précautions plus on est louable » ; *ibid.* 1 : 17 : « אין כל דבר עומד בפני פקוח נפש חוץ מן... », « Nulle chose ne reste debout devant la protection de la vie humaine, sauf (... les trois péchés cardinaux) ; mais à l'heure de persécution, on donne sa vie pour le moindre des commandements » (cf. *infra*).

<sup>30</sup> Il y a confusion ici. L'argument de R. Akiva est fort semblable à celui de R. Yishmaël avec lequel commence le passage dans la *Mekhilta*.

<sup>31</sup> Cf. *m.Ned.* 3 : 11 : « רבי יוסי אומר גדולה מילה שדוחה את השבת », « R. Yossi dit : grande est la circoncision qui repousse le *shabbat* quoiqu'il soit plus grave ».

<sup>32</sup> R. Eliézer : *t.Shabbat* 15 : 16 (ms. Vienne, ms. Erfurt, *ed. princ.*) ; *Tanhouma Yitro* 8 : 95a. R. Elazar ben Azarya : *t.Shabbat* 15 : 16 (ms. Londres) ; *Mekhilta R.Y. Ki tissa* 1, pp. 340s. ; *b.Shabbat* 132a ; *b.Yoma* 85b ; *Tanhouma Buber Vayyashev* 8 : 91a.

אמ' ר' יוסה : מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת ? שנ'...  
 ר' ליעזר או' : מילה דוחין עליה את השבת, מפני מה ?  
 מפני שחייבין עליה כרת לאחר זמן. והרי דברים קל וחומר :  
 ומה על אבר אחד ממנו דוחין את השבת, דין הוא שידחה שבת  
 על כולו !  
 אמרו לו : ממקו' שבאת, מה להלן ודיי ולא ספק אף כאן  
 ודיי ולא ספק.  
 אמ' ר' עקיבא...  
 ר' אחא אמ' משם ר' עקיבא...

R. Yossi dit : *C'est sur quelle base que la protection de la vie repousse le shabbat ? Or il est dit...*

R. Eliézer dit : *(Le commandement de) la circoncision, on repousse à cause de lui le shabbat. Pourquoi ? Parce qu'on y doit la peine d'extirpation en cas de délai. Il y a ici un argument a minori : Si l'on repousse le shabbat à cause d'un seul de ses membres, n'est-il pas logique que le shabbat soit repoussé à cause de son corps entier ?*

On lui dit : *Si c'est sur cette base, il doit s'agir d'un cas certain et non pas douteux dans cette situation-ci, comme dans celle-là.*

R. Akiva dit...

R. Aha dit au nom de R. Akiva...

(t.Shabbat 15 : 16s.)

Dans cette version, l'argument par analogie et sa réfutation sont plus explicites. L'argument ajoute le « danger » du délai de la circoncision, la peine de l'extirpation ou bien « la mort par la main des Cieux ». Cela fait comprendre que dans les deux cas, la circoncision comme le soin du malade, il s'agit du « salut » – ou bien devant l'extirpation, ou bien devant une maladie mortelle<sup>33</sup>. Ensuite, la réfutation postule la nécessité de procurer une analogie plus symétrique qui

<sup>33</sup> Voir LIEBERMAN S., 1962, *op. cit.*, p. 261, à propos des lignes 73-74 : תיקון, sur base de Rashi, *b.Shab.* 132a. Ainsi comprend aussi DOERING L., 1999, *op. cit.*, cf. *supra* n. 26 : « In beiden Fällen ... "Rettung". »



juxtapose deux cas pareillement obligatoires, alors que selon l'argument de R. Eliézer dans cette version, le danger de l'extirpation est inhérent au cas de délai de la circoncision, mais le danger pour le malade est seulement hypothétique. Ces deux petits ajouts – « extirpation en cas de délai » et « (un cas) non [pas] douteux » – mettent le débat sur un plan plus élevé et théorique, où on ne pèse pas seulement le « volume » des commandements, mais aussi leur « poids » quant au niveau de l'obligation et de la sanction. On peut soupçonner que ceci représente une lecture plus sophistiquée du *midrash*. Le fait que, comme dans la *Mekhilta*, la réfutation est suivie de l'argument de R. Akiva, renforce l'impression que c'est R. Akiva qui reprend ce *midrash* reçu des générations précédentes et le réfute selon sa logique plus avancée.

Cette impression est confirmée par une analyse plus profonde. Premièrement, on peut observer une progression didactique dans les arguments successifs : d'abord celui de R. Yossi, d'une date plus tardive mais aussi d'une compréhension plus large, citant les exemples de la circoncision, du culte au temple et de la protection de la vie comme commandements repoussant le *shabbat* ; ensuite celui, plus ancien, de R. Eliézer, qui ne comprend que l'analogie avec la circoncision, mais qui est jugé insuffisant ; et finalement l'argument tranchant de R. Akiva. Il semble que cette progression soit le fait de l'école de R. Yossi qui aurait toutefois repris l'enseignement de R. Akiva, son maître<sup>34</sup>.

Deuxièmement, notre passage continue (*t.Shabbat* 15 : 17) avec un quatrième argument, également au nom de R. Akiva mais cité par R. Aha, probablement un des

---

<sup>34</sup> Pour ce type de critique de tradition, cf. GOLDBERG A., 1987, « The Mishna - A Study Book of Halakha », in S. SAFRAI ed, *The Literature of the Sages : First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Assen : Van Gorcum/ Philadelphia : Fortress Press [CRINT II/3a], pp. 211-244.

derniers *Tannaïm*<sup>35</sup>, et qui comprend la motivation générale que la vie humaine surpasse tous les commandements sauf à l'heure de persécution, quand « un homme donne sa vie pour le plus léger des commandements ». Ceci évoque l'ambiance du récit bien connu du martyr de R. Akiva sous la persécution de l'empereur Hadrien (*b.Berakhot* 61b).

Troisièmement, la réfutation de l'analogie avec la circoncision cadre avec le pouvoir d'analyse particulièrement perçant de R. Akiva. Un cas similaire se présente dans la discussion des raisons du divorce dans la *Michna* (*m.Gittin* 9: 10). Comme l'a récemment démontré Yishai Rosen-Zvi, Akiva a repris les arguments de ses prédécesseurs, les a réduits à leur essence halakhique, et a reformulé toute la discussion de manière plus transparente et efficace<sup>36</sup>. Ainsi dans notre cas, R. Akiva aurait repris l'argument reçu par analogie avec la circoncision, montré qu'il est incohérent parce qu'il juxtapose un danger assuré et un danger possible, et apporté un argument bien cohérent. Il se peut qu'on ait

---

<sup>35</sup> Voir HYMAN A., 1910, *Toldoth Tannaim ve'Amoraim*, London, vol. 1, p. 119.

<sup>36</sup> ROSEN-ZVI Y., 2004, « "Afilu matsa aheret nava mimena" – mabat nosaf al ilot ha-gerushin be-sifrut ha-Tannaim » [« "Même s'il en trouve une autre plus belle qu'elle" – Regarder de plus près aux raisons du divorce dans la littérature tannaïtique »], *JSIJ* n°3, pp. 1-11, publié uniquement sur <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/3-2004>, montre que l'École de Hillel n'accepte pas de limitation au pouvoir de l'homme de divorcer, tandis que l'école de Shammai restreint ce pouvoir au cas de l'adultère en se basant sur le texte fondamental, Dt 24: 1. La reformulation d'Akiva prend une autre partie de ce verset qui fait évaporer l'approche des Shammaïtes devant l'opinion des Hillelites: le mari peut divorcer « même quand il en trouve une autre plus belle qu'elle », autrement dit, il n'y a pas de limite à son pouvoir. Pour bien comprendre la logique de ce passage il faut ajouter que R. Akiva est autrement connu pour l'importance qu'il attache à l'affection matrimoniale; voir mon étude, « Halakha and the New Testament », vers la fin.

aussi ajouté à ce stade les éléments de « l'extirpation » et d'« un cas non [pas] douteux ». De toute façon, la réfutation postule plus clairement l'obligation inconditionnelle de protéger la vie humaine qu'a imposée la tradition rabbinique.

En résumé, le passage dans la *Tosefta* donne l'impression d'avoir été profondément remanié et édité une ou plusieurs générations après R. Akiva, sur base de son propre enseignement. Par comparaison, le passage de la *Mekhilta* semble être moins remanié, laissant en place par exemple l'argument de R. Yishmaël au début, et ajoutant les opinions plus tardives tout simplement à la fin<sup>37</sup>. L'argument par analogie avec la circoncision est présenté en deuxième position dans les deux passages. Il était plus ancien, comme le confirment son attribution à la génération d'avant R. Akiva, fin du I<sup>er</sup> siècle, et sa réfutation faite apparemment par R. Akiva lui-même.

Ceci reporte l'existence du *midrash* de la circoncision à l'époque où le quatrième évangile était en train d'être rédigé et confirme que Jean 7 : 22s. contient un ancien fragment de tradition juive. Nous avons donc établi l'existence d'une source externe qui éclaire la genèse historique de l'évangile.

Il nous reste toutefois un point clarifier dans cette perspective diachronique : le commandement d'emporter le grabat que donne Jésus à l'homme guéri en Jn 5 : 8, qui apparemment cause la fureur des Juifs et leur intention de tuer, mais qui curieusement n'est pas repris dans la discussion sur la guérison le jour du sabbat au chapitre 7.

---

<sup>37</sup> La version de la *Mekhilta* qui est citée en *b.Yoma* 85a-b me semble la plus ancienne. L'ordre est : R. Yishmaël – R. Akiva – R. Elazar ben Azarya ; après quoi s'ajoutent les arguments plus tardifs de R. Yossi ben Yehouda, R. Yonatan ben Yossef et R. Shimon ben Menasya. Aussi, remarquablement, l'argument de R. Elazar ben Azarya est donné *sans réfutation*. En comparaison, la version de notre *Mekhilta de-R. Yishmaël* semble déjà être influencée par la reformulation qui doit avoir commencé dans l'école de R. Akiva.

Le fait que, selon nos observations, Jn 7 : 22s. représente un élément ancien conservé dans le texte final de l'évangile, donne à penser. Est-ce que cet ancien fragment ne porte pas une telle référence parce que l'incident a été inséré en Jn 5 à un stade postérieur ? En est-il de même avec les deux apartés où l'évangéliste informe ses lecteurs que « c'était un sabbat ce jour-là » seulement après les guérisons ? En effet, cette suspicion est confirmée par le fait que la phrase par laquelle Jésus donne son ordre, « ἐγείρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει », « Lève-toi, prends ton grabat et marche », correspond presque littéralement à Mc 2 : 9, où Jésus guérit un paralytique qu'on a fait descendre par la toiture et lui dit, apparemment pour souligner le fait de la guérison : « ἐγείρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὑπάγε », « Lève-toi, prends ton grabat et va-t-en »<sup>38</sup>.

C'est une des trois ou quatre citations claires et nettes des synoptiques en Jean. Une autre en est la mention de la « livre d'un parfum de nard pur de grand prix » avec laquelle Marie oint les pieds de Jésus à Béthanie en Jn 12 : 3, qui est manifestement une reprise de Mc 14 : 3<sup>39</sup>. Et, comme Marc, Jean fait précéder le geste de l'onction d'une datation par rapport à la Pâque. Mais là où Jean nous informe que c'était « six jours avant la Pâque », Marc dit que « la Pâque était deux jours après ». Quoique l'on pense de la brillante théorie d'Annie Jaubert à ce sujet, il semble qu'ici Jean ait l'intention claire de « corriger » Marc<sup>40</sup>. Dans notre passage, il est un peu

---

<sup>38</sup> On peut encore ajouter le mot typiquement marcier qui suit, « ἐὺθὺς », « tout de suite », selon la suggestion que M. Fabien Nobilio m'a faite oralement.

<sup>39</sup> En plus, dans les deux évangiles, les disciples (Judas) objectent que l'onction coûte la somme de « (plus de) 300 deniers » (Mc 14 : 5 et Jn 12 : 5 ; ce détail manque en Mt et Lc). Cf. le survol général de KUMMEL W.G., 1983 (21ème impr.), *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg : Quelle & Meyer, pp. 168s.

<sup>40</sup> Même sans que l'on accepte toutes les conclusions d'Annie Jaubert, il me semble que la contradiction entre Jean et les synoptiques quant à la datation de la dernière Cène par

différent. Jean cite une parole de Jésus tirée de Marc, apparemment pour mettre en évidence la guérison par Jésus dans un autre contexte. Mais ce qui nous frappe maintenant, c'est que, dans l'histoire dont il prend la citation chez Marc, *il n'est pas du tout question du sabbat*<sup>41</sup>.

Il semble en effet que l'évangéliste johannique ait ajouté, non seulement cette phrase de Jésus, mais tout l'incident fatal du port du grabat le jour du sabbat. Il n'est pas raisonnable de supposer qu'il ait intentionnellement altéré l'histoire de la guérison en Jn 5 afin de provoquer un conflit entre les gens de Jésus et les Juifs. Il est plus logique que cette situation se soit déjà présentée à ses yeux et qu'il ait cru être fidèle à la tradition de Jésus en racontant l'histoire de cette manière. Reste que le Jésus johannique nous est dépeint comme un Messie qui abolit le sabbat.

### 3. Lecture « épichronique »: trajectoire de l'aliénation d'une tradition juive

Dans cette troisième partie de notre étude, nous souhaitons faire la synthèse, c'est-à-dire lire l'évangile simultanément dans son intégrité textuelle et dans sa genèse historique. Pour ce faire, il convient de supposer trois stades majeurs dans la trajectoire de l'évangile de

---

rapport à la Pâque, reste insoluble tant que l'on ignore la question du calendrier ; cf. le manque d'une conclusion en BROWN R.E., 1966-1970, *The Gospel According to John*, vol. 1-2 Garden City, N.Y. : Doubleday [Anchor Bible 29-29a], pp. 555s. Si c'est le cas, il semble évident que Jean a l'intention de corriger la datation de Marc, ou au moins d'agir afin que ses lecteurs la comprennent correctement.

<sup>41</sup> Voir BROWN R.E., 1966-1970, *op. cit.*, pp. 210s. Il cite Haenchen qui postule que les versets 9b-13 sont une addition secondaire, mais maintient que, bien que l'information que c'était un sabbat vienne « *almost as an afterthought* », ce motif est essentiel pour l'histoire entière. DOERING L., 1999, *op. cit.*, p. 468, cite Fortna, Schnackenburg et Schnelle comme s'accordant avec l'opinion de Haenchen.

Jean<sup>42</sup> : 1. la tradition de Jésus, personnalité extraordinaire dans le judaïsme de son temps ; 2. l'évangile proto-johannique, appartenant à un groupuscule judéo-chrétien dans le judaïsme d'avant 70 ; 3. le texte final en son grand conflit avec les Juifs, vers la fin du I<sup>er</sup> siècle. Ce ne sont que des stades idéalisés, qui ne peuvent faire justice à une réalité infiniment nuancée, mais, pour notre but, il n'est pas nécessaire d'affiner davantage la grille de perception. Notre exercice « épichronique » exige que, pour chacun des trois stades, nous essayions de dégager le sens qu'a reçu le *midrash* de la circoncision en Jean 7 : 22s., avant d'intégrer chacun de ces sens dans une lecture tridimensionnelle.

Le premier stade est le plus hypothétique car il s'en tient à la tradition orale de Jésus et de ses disciples, dont la forme primitive nous échappe largement. Néanmoins, deux traits de l'enseignement de Jésus semblent acquis : son respect pour la *Tora* de Moïse et sa conception humaine du sabbat. C'est pourquoi la phrase de notre passage selon laquelle « un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat pour que la loi de Moïse ne soit pas abolie », ainsi que celle trois versets plus haut : « Moïse vous a donné la circoncision » (7 : 19), pourraient bien dériver de l'entourage de Jésus. Cette argumentation, nous l'avons vu, est analogue à l'opinion, beaucoup plus tardive, de R. Natan<sup>43</sup> : « Qu'on viole un *shabbat* pour (la vie d'un homme, afin qu'il puisse en observer beaucoup. » De même, nous avons signalé la parenté surprenante entre le *dictum* de Jésus : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » en Mc 2 : 27 et celui de R. Shimon ben Menasya, fin du II<sup>ème</sup> siècle, dans la *Mekhilta* : « C'est à vous que le *shabbat* fut livré, et non pas vous au *shabbat* ». Sur le seul appui de Jn 7 : 23, on peut spéculer que Jésus ait également connu et approuvé le *midrash* par analogie avec la circoncision<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cf. les trois stades postulés en Tomson P.J., 2001, *art. cit.*, p. 325.

<sup>43</sup> Cf. *supra* n. 23 pour la confusion quant à l'attribution.

<sup>44</sup> Cf. les arguments *a minori* dans les synoptiques, *supra* avant la n. 20.

Dans la rhétorique de cette étude, on doit pourtant se contenter de la constatation que les sources rabbiniques ne confirment l'existence de ce *midrash* que depuis la fin du I<sup>er</sup> siècle.

Dans une perspective à long terme, le judaïsme ancien en sa majorité donne à voir une progression remarquable à partir d'une conception très restrictive du sabbat vers une conception plutôt humanisée<sup>45</sup>. Les opinions de R. Natan et de R. Shimon ben Menasya se placent bien à la fin de cette trajectoire. Jésus paraît avoir appartenu à une mouvance minoritaire du judaïsme qui, déjà dans le I<sup>er</sup> siècle, s'exprimait de pareille manière. Ceci pourrait aussi être lié à sa conscience messianique élevée<sup>46</sup>, mais se range de toute façon dans cette perspective de développement halakhique. Ainsi, Jésus semble être allé plus loin que beaucoup dans son temps en faisant des guérisons non urgentes le sabbat. L'étonnement, l'indignation, ou même la condamnation de certains Pharisiens peuvent certainement être authentiques, sans que le conflit se soit exacerbé au point d'une haine mortelle – tout comme nous le trouvons dans le récit beaucoup plus fiable de Luc<sup>47</sup>.

Le deuxième stade de la trajectoire johannique est un peu moins hypothétique : c'est l'évangile proto-johannique. Il faut s'imaginer une quelconque rédaction par écrit, dans laquelle, disons, la communauté judéo-chrétienne du « disciple bien-aimé » avait déposé ses

---

<sup>45</sup> Voir HERR M.D., 1960-1961, « The Problem of War on the Sabbath in the Second Temple and the Talmudic Periods », *Tarbiz* n° 30, pp. 242-56 et 341-56 (en hébreu).

<sup>46</sup> Voir KRYGIER R., 2005, « Le Chabbat de Jésus », *Recherches de Sciences Religieuses* n° 93, 9-25.

<sup>47</sup> La différence est que Luc, bien plus vraisemblablement, ne dit jamais que les Pharisiens voulaient tuer Jésus pour ces « violations » du sabbat, cf. TOMSON P.J., 2003, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Paris : Cerf, pp. 222-235.

traditions concernant Jésus<sup>48</sup>. Selon une hypothèse fort probable<sup>49</sup>, un tel « proto-évangile » a été préservé dans le texte actuel, et nous le connaissons réellement, du moins par fragments. Le problème est qu'il a été englobé dans la rédaction finale et que notre compréhension de sa forme originale dépend largement de notre interprétation de ce texte final. Ici, beaucoup dépend de la possibilité d'élargir le « cercle herméneutique » en s'appuyant sur des sources externes.

Dans ce contexte, notre péricope du *midrash* de la circoncision, prudemment interprétée, nous vient à l'aide. Au cours du premier siècle, il est fort probable que des tensions avec les « Pharisiens » se soient exacerbées. Les propos selon lesquels Moïse « vous » a donné la loi et le sabbat pourraient alors avoir acquis un sens plus aigu, mais ne doivent pas forcément avoir empêché les chrétiens proto-johanniques d'observer le sabbat à leur propre manière. L'argument halakhique selon lequel « un homme reçoit la circoncision, afin que la loi de Moïse ne soit pas abolie » a bien pu être apprécié dans ce contexte, de même que la pointe qui dans Jn 7 reste cachée, à savoir que si l'on exécute la circoncision à un petit membre du corps, d'autant plus peut-on guérir « un homme tout entier » (Jn 7 : 23). C'est l'argument très littéralement « *a minori* » tel que nous l'avons entendu dans le sens simple de la part d'Elazar ben Azarya soit R. Eliézer,<sup>50</sup> et il est fort probable que les proto-johanniques aient utilisé ce même *midrash* pour défendre le comportement de Jésus. Pour cette communauté messianique, la liberté salutaire de leur Maître vis-à-vis du sabbat était bien ancrée dans son interprétation de la loi de Moïse. On pourrait résumer la relecture dans ce

---

<sup>48</sup> Voir BROWN R.E., 1979, *op. cit.*, et, pour la rédaction de l'évangile, l'introduction de son commentaire de 1966-1970, *op. cit.*

<sup>49</sup> Cf. FORTNA R.T., 1970, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge University Press [SNTS MonSer 11], reprenant la thèse de Bultmann sur l'« évangile des signes ».

<sup>50</sup> Cf. *supra* n. 26.



contexte comme suit : Jésus a « violé » (ἔλυσεν) un sabbat afin que l'homme guéri puisse en observer beaucoup et que « la loi de Moïse ne soit pas abolie (λυθῇ) ».

Nous voilà de retour devant le texte final. Nous l'avons vu, l'idée que « les Juifs » veulent tuer Jésus pour son comportement le jour du sabbat parcourt ce texte. Le drame cosmologique dont il nous parle témoigne d'énormes chocs et de grands changements. Dans l'après-guerre marqué par le chaos et la scission sociale, les Juifs ont décrété que ceux qui croient en Jésus se trouvent désormais hors de la communauté juive ; on parle même de persécution et de victimes mortelles (Jean 9 : 22 ; 16 : 2s.). La « peur des Juifs » règne (7 : 13 ; 9 : 22 ; 19 : 38 ; 20 : 19), la « haine du monde » défait (7 : 7 ; 15 : 18 ; 17 : 15). En effet, il est important de prendre en compte l'effet de distanciation de ce terme globalisant, « les Juifs<sup>51</sup> ». Dans son prologue, nous l'avons déjà entendu, l'évangéliste conclut tristement que « le Verbe, la vraie lumière (...) est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli » (1 : 9-11). Les propos solennels vers la fin de ce même prologue, à savoir que « la loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ » (1 : 17), en reçoivent un sens ambigu et sinistre. Cet évangile, peut-on résumer, est le texte d'une église traumatisée.<sup>52</sup>

Dans un tel contexte, le *midrash* sur la circoncision en Jean 7 : 22s. va acquérir un sens tout autre. Dans notre lecture synchronique, nous avons établi le lien avec le chapitre 5. Dans ce chapitre-là, les Juifs persécutent Jésus parce qu'il donne un ordre sans relation avec la guérison qui enfreint le sabbat, mais dont il se justifie en disant que « le Père œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi » (5 : 17). Sur quoi l'évangéliste intervient et nous explique : les Juifs cherchent d'autant plus à tuer Jésus qu'il *abolit* le sabbat – ce sens s'impose dans ce contexte – en se faisant égal à Dieu.

---

<sup>51</sup> Voir TOMSON P.J., 2001, *art. cit.*, pp. 301-340.

<sup>52</sup> Idée développée dans le dernier chapitre de mon livre : TOMSON P.J., 2003, *L'affaire Jésus et les Juifs*, Paris : Cerf.

Maintenant, qu'au chapitre 7 Jésus dise : « Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi ? Et aucun de vous (les Juifs) ne pratique la loi ! Pourquoi cherchez-vous à me tuer ? » – qu'est-ce que cela veut dire ? Selon certains exégètes, l'évangéliste veut dire que les Juifs sont devenus transgresseurs de la loi parce qu'ils veulent tuer Jésus<sup>53</sup>. C'est peu probable. La foule qui l'interpelle ne veut pas du tout le tuer et justement le déclare fou parce qu'il les interpelle à ce propos. Il semble plus logique de prendre cette phrase comme introduction au *midrash* : « Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi ? Et aucun de vous ne pratique la loi ! (...) Moïse vous a donné la circoncision (...) mais vous la pratiquez le jour du sabbat (...) » Autrement dit : Moïse a donné la loi, mais les Juifs ne la pratiquent pas ; Moïse a donné le sabbat, mais les Juifs l'écartent pour pratiquer la circoncision – qu'a également donnée Moïse ! Dans un stade antérieur, ceci aurait signifié que la loi du sabbat est suspendue pour accomplir le commandement du sabbat. Mais dans le contexte du conflit exacerbé avec les Juifs, la phrase aura plutôt pris le sens que la loi se contredit et qu'on ne peut pas vraiment l'observer.

Le *midrash* halakhique qu'avait cité l'évangile primitif et que nous avons trouvé aussi dans la littérature rabbinique, à savoir qu'un sabbat doit être violé pour circoncire un bébé afin qu'il puisse en observer beaucoup, perd alors son sens. Il est aliéné de son contexte juif, déraciné et coupé de son rapport vital avec la loi de Moïse en don et obligation de l'Éternel.

Ainsi en venons-nous à lire le texte « épichroniquement », c'est-à-dire en nous représentant simultanément les différents sens qu'il a pris à chaque stade de sa trajectoire mouvementée. Suivant le modèle simplifié que nous avons utilisé, l'évangile parle « à trois voix ». Rebroussant chemin, nous entendons d'abord la voix de la communauté johannique, coïncée, traumatisée, qui raconte que « les Juifs » persécutent Jésus et les siens et cherchent même à les tuer, entre autres parce qu'il a

---

<sup>53</sup> BAUER W., 1933, *op. cit.*, p. 110.

« aboli » le sabbat. Ensuite il y a, par bribes et fragments, la voix plus ancienne de la communauté proto-johannique, qui défend le comportement libéral de Jésus en utilisant un *midrash* halakhique connu à leur époque : comme la circoncision « supprime » le sabbat pour qu'un homme puisse observer la loi de Moïse, Jésus a guéri des gens le jour du sabbat pour qu'ils deviennent de libres enfants d'Abraham. Et finalement, il y a au moins un écho lointain de la voix caractéristique du sage-menuisier de Nazareth tellement absorbé par l'arrivée imminente du Royaume des Cieux qu'il fallait guérir tout de suite les malades qu'il rencontrait, même le jour du sabbat.

Avant d'entamer un épilogue, il convient de tirer quelques conclusions méthodologiques. D'abord il importe de constater que l'étude des évangiles peut bien profiter d'une comparaison critique avec la littérature rabbinique. La source externe que nous avons pu identifier en ses différentes formes dans la *Mekhilta* et dans la *Tosefta* nous a aidé à mieux reconstruire l'évolution de l'évangile de Jean en ses stades successifs et par rapport au judaïsme. Ensuite, pour l'étude de la littérature rabbinique, il est intéressant que l'on trouve un parallèle de la fin du I<sup>er</sup> siècle à un *midrash* des *Tannaïm*, ce qui confirme l'antiquité de la forme simple attribuée à R. Elazar ben Azarya et met en évidence la sophistication des méthodes midrashiques qui s'est mise en route à partir de R. Akiva. Finalement, on peut postuler que l'augmentation de tels chevauchements de sources chrétiennes et juives – surtout rabbiniques – va permettre une reconstruction historique plus intégrée des deux premiers siècles de relations entre les deux communautés religieuses, ou, autrement dit, de l'histoire des deux premiers siècles que partagent Juifs et chrétiens<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Pour une autre ébauche voir TOMSON P.J., 2003, *art. cit.* La redécouverte de la position des judéo-chrétiens anciens qui est entamée dans cette étude-là est essentielle dans ce projet.

#### 4. Épilogue herméneutique : le lecteur devant le texte de Jean

La lecture épichronique offre aux lecteurs les possibilités de l'interprétation ; c'est à eux de voir quelles voix privilégier. Parfois les voix dans le quatrième évangile se rejoignent, parfois elles se contredisent. En ce qui concerne l'observance de la *Tora*, les voix du stade de Jésus et des proto-johanniques contredisent la voix du texte final et de la communauté derrière lui ; par rapport à l'importance de Jésus, elles se retrouvent. On comparera cela avec la contradiction entre la phrase que Jésus adresse à la Samaritaine : « le salut vient des Juifs » (Jn 4 : 22), et cette autre phrase qu'il jette aux « Juifs qui avaient cru en lui » mais qui ne le comprenaient pas : « vous êtes du diable, votre père » (8 : 44). La dernière expression appartient évidemment au stade où le conflit avec « les Juifs » culminait et doit provenir des rédacteurs ultérieurs, alors que la première peut bien refléter un stade plus ancien où il était encore tout à fait normal que Jésus soit appelé et s'appelle « juif » en conversation avec une non juive<sup>55</sup>.

Autre question : quelle voix va, quelles voix vont résonner chez les lecteurs ? Ici commence l'herméneutique. Beaucoup dépend de la position des lecteurs envers le christianisme, à l'égard du judaïsme. Dans une Église qui se développait rapidement dans une direction antijuive, la voix finale de l'évangile, cette voix d'une communauté chrétienne traumatisée par le conflit avec les Juifs, allait dominer. C'est ce qu'on peut observer dans l'Antiquité, et encore davantage au Moyen Âge<sup>56</sup>. Dans une époque plus ouverte, ou du moins plus

---

<sup>55</sup> TOMSON P.J., 2001, *art. cit.*

<sup>56</sup> Cf. *ibid.* pp. 330-339 pour une esquisse de l'attitude envers les Juifs dans les évangiles apocryphes du haut Moyen Âge. En fait, la superposition des préjugés religieux, sociaux et économiques contre les Juifs ne se fait qu'au Moyen Âge et peut s'interpréter comme un développement radical des attitudes envers les Juifs durant l'Antiquité.

attentive à l'égard des Juifs, la voix « judéo-johannique » et celle de la tradition de Jésus peuvent gagner une préséance, sans qu'on ignore pour autant la voix de l'église johannique traumatisée.

Beaucoup dépend aussi de la manière dont un lecteur perçoit le quatrième évangile dans le cadre des « Écritures ». Si en « bon chrétien » il néglige l'Ancien Testament, préfère Jean et Matthieu à Marc et Luc et lit dans les épîtres de Paul un rejet fondamental de la loi juive, ce lecteur va assurément privilégier la voix du stade final de Jean. C'est aussi un choix. Les évangiles, eux, ne parlent pas non plus d'une seule voix. Chez Luc, on entend de tout autres choses, et ici c'est l'évangéliste même qui nous en avertit. Ayant composé son évangile très soigneusement (Lc 1 : 1-4), il nous raconte, non seulement que Jésus a été élevé dans une atmosphère juive dévouée à la loi (Lc 1-2), mais aussi que lui et ses disciples, et même l'Apôtre des Gentils, ont toujours observé cette loi. Un lecteur qui lit Jean à partir d'une telle appréciation de Luc et Actes, va plutôt donner priorité à la tradition de Jésus et de la communauté « judéo-johannique » et pourra réinterpréter la voix du conflit amer avec les Juifs dans cette perspective<sup>57</sup>.

En fin de compte, le lecteur non seulement peut, mais doit, décider. Je dis cela, non pas seulement en tant que chercheur libre, mais aussi en tant que chrétien engagé. Ce n'est pas une position contradictoire ou chimérique ; c'est celle d'un protestant.

---

<sup>57</sup> Voir TOMSON P.J., 2003, *Jésus et les auteurs*, op. cit., chap. 5 ; 2003, *L'affaire Jésus*, op. cit., chap. 9.

